La antropologización de la Historia

Las edades medias de Jacques Le Goff
(de *Mercaderes y banqueros* a *La bolsa y la vida*)

Darío G. Barriera



La antropologización de la Historia

Las edades medias de Jacques Le Goff
(de *Mercaderes y banqueros* a *La bolsa y la vida*)

Darío G. Barriera



Rosario, 2013

CAPÍTULO II
El panóptico

"El historiador y el hombre cotidiano" (publicado en 1972), parece uno de los textos capitales para ordenar la mirada que me propongo. En él pueden visualizarse la consolidación de algunas tendencias sugeridas en sus trabajos anteriores, como así también programas nuevos y despedidas. Sobre la base de una plataforma construida con los textos anteriores a 1965 y esta suerte de panóptico de 1972,[8] ensayaré la descripción y explicación de algunos cambios en el medievo legoffiano.

Entre Braudel y Lévi-Strauss

Cuando en la primera parte del trabajo me ocupara de "los años Braudel" dentro de la historia de Annales ESC, hice una breve referencia a la polémica que el co-director de la revista sostuviera con Claude Lévi-Strauss y, tangencialmente, con la etnología estructuralista en general.

Como se dijo, desde finales de la década de 1960 Le Goff está señalando la conveniencia de oír e intercambiar enfoques con los etnólogos, que aunque no fueron explícitamente filiados cuando los mencionara, remiten casi inequívocamente a la etnología estructuralista francesa. En un artículo de 1971, en el que también agita esta causa en favor del acercamiento entre historia y etnología, dice que *El Mediterráneo y el Mundo Mediterráneo*... es el libro

---

8 Jacques Le Goff, "El historiador y el hombre cotidiano", en francés *Mélanges Fernand Braudel*, Toulouse, 1972. Varias ediciones en español –ver bibliografía. Aquí se citará la edición que apareció en *Lo maravilloso y lo cotidiano en el occidente medieval,* Gedisa, Barcelona, 1985, 188 pp.

más grande producido por la escuela de los Annales;[9] ¿cómo conciliar una actitud admirativa hacia estos autores que no encontraron acuerdo en su polémica? Le Goff no percibe esto como una contradicción, sino al contrario, aclara algunas cuestiones de la herencia braudeliana en una clave de lectura "annaliste", una suerte de lectura de principios compartida por el grupo de los jóvenes *Annales*.

Estos historiadores aprehendieron de los escritos cincuentistas de Braudel el entusiasta apoyo que éste daba a las aproximaciones multidisciplinares, como así también una epistemología de los tiempos históricos cuya marca será tardíamente abandonada, al menos de manera explícita, por los *Annales* de fines de la década de 1980. En el prólogo a *Pour une autre Moyen Age* (1978), Le Goff sintetiza lo que entiende son los rasgos esenciales heredados por su grupo:

> "Pertenezco a una generación de historiadores marcados por la larga duración, que deriva de la triple influencia de un marxismo a la vez revitalizado y modernizado, de Fernand Braudel y de la etnología."[10]

Sin embargo en este trabajo destacan claramente algunas herramientas de análisis que provienen de la etnología estructuralista, casi siempre de la mano de los trabajos de Claude Lévi-Strauss y, menos frecuentemente, de las obras de Maurice Godelier y Georges Balandier. El bagaje braudeliano, por otra parte, se manifiesta a través de una permanente referencia a la civilización material, a los "hechos de civilización" y sobre todo, a una omnipresente reflexión alrededor del tiempo, considerada –en 1968, adelantándose veinte años a la formulación *annaliste* de la editorial trabajada en el pri-

9 Jacques Le Goff, "¿Es la política todavía el esqueleto de la Historia?", en *Lo maravilloso*... p. 167 –sin referencia alguna. En la edición francesa correspondiente –*L´imaginaire médiéval*– aparece fechado en 1971.

10 Jacques Le Goff, *Tiempo, trabajo y cultura*... pp. 8-9.

mer capítulo– "...la materia propia de la historia y de la profesión de historiador...".[11] El balance, sin embargo, arroja un saldo que inclina la balanza en favor de una entusiasta incorporación de las herramientas teóricas provenientes de la etnografía, incorporadas en este texto por dos vías.

Primero, por la introducción de una breve reseña crítica en la que afirma que el evolucionismo, ya triunfante antes de la irrupción de los libros de Charles Darwin, habría separado el estudio de las sociedades evolucionadas del de aquellas otras llamadas primitivas.[12] Aquí, Le Goff juzga que es válido remontarse inclusive a los libros de Herodoto quien, a su juicio, además de ser el Padre de la Historia, sería también el "...padre de la etnografía.". Después de éste, dice, Tácito y el cristianismo son los hitos de una historia que tiende a segregar del relato histórico a aquellos pueblos que no evolucionan, y esta línea remata, por fin, en las formulaciones formalmente consideradas evolucionistas. Esta distinción no tiene en su análisis un carácter peyorativo, sino que, muy por el contrario, sienta las bases de una primera distinción entre sociedades móviles y quietas ó estáticas, jalonando así la prehistoria de un bastión *annaliste*, aquel de que privilegia los períodos largos, en los que, aparentemente, el cambio se ha ausentado.

En segundo término, Le Goff dice estar abocado a la búsqueda de textos medievales que comporten cierto enfoque etnográfico, contradichos con la vocación de progreso y universalidad de este Medievo identificado en su obra con la Cristiandad Occidental. Así, los productores de aquellos textos habrían logrado que la Edad Media prolongase en el Renaciemiento una "...coexistencia

11 "Tiempos breves, tiempos largos. Perspectivas de investigación", en *Lo maravilloso*..., p. 160.

12 "El historiador y el hombre...", en *Lo maravilloso*..., p. 136.

del historiador y del etnógrafo" que, se lamenta, de todas maneras "...no iba a durar mucho."[13]

De este modo, Le Goff aparece operando históricamente la puesta en escena de una temporalidad del problema del divorcio entre historia y etnología. Un distanciamiento de dos siglos que, dice, la Nueva Historia está echando abajo. Esta, "...después de haberse hecho sociológica, tiende a hacerse etnológica",[14] con lo cual el historiador hace extensivo –con razón– a sus compañeros de ruta un recorrido que es inherente a su propia producción.

Hay al menos dos referentes historiográficos que explican, aparte la transformación epistemológica que la Historia está sufriendo hacia los años 1970, este golpe de timón de Le Goff hacia la vertiente antropológica.

En primer término, la admiración por el Michelet-resurrector, tan apegado a la historia de los hombres, a aquellos que no tienen palabra, lo ha mantenido cerca de lo antropológico en el sentido que los humanistas daban al término, y contactado, además, con una línea temática que poco ocupaba, hasta el último cuarto de este siglo, a los historiadores profesionales. El otro vehículo, más visible, y probablemente más eficaz, fue cierta lectura particular que Le Goff hizo de la epistemología de *El Mediterráneo*.

La primera formulación explícita acerca de la conveniencia de adoptar el enfoque etnográfico data de su artículo dedicado a la reflexión de los tiempos breves y largos, en el año 1968:

> "...la historia puede y debe ser ciencia tanto de lo que perdura como de lo que cambia, de las estructuras como de los acontecimientos […pero…] lo cierto es que la historia se interesa más por las evoluciones que por las permanencias, aunque según las épocas y los tipos de sociedades la historia pue-

13 "El historiador y el hombre...", en *Lo maravilloso*..., p. 138.
14 "El historiador y el hombre...", en *Lo maravilloso*..., p. 138.

> de verse llevada a asignar una importancia mayor o menor a los tiempos largos, que son los de las permanencias y que acercan ó alejan a la historia de otras ciencias vecinas […] por ejemplo la etnografía o el folklore."[15]

Quizás pueda juzgarse exagerado considerar el contenido del párrafo como una formulación de principios, pero pocos parágrafos más adelante, Le Goff muestra claramente la fuerza de la seducción que ejerce sobre su proyecto de Medievo la mirada etnográfica:

> "En un artículo de Lévi-Strauss ["Les discontinuités culturelles et le développement économique et social", de 1963], en cada frase, casi en cada párrafo, cuando Lévi-Strauss escribe 'primitivo' se podría tranquilamente sustituir esa palabra por ´medieval´ sin que por ello cambie casi nada." [16]

Tanto en "Tiempos Breves..." como en "El historiador y el Hombre Cotidiano", Le Goff construye la legitimidad de su enfoque tanto en la instalación de una historicidad "ignorada" del enfoque –una suerte de invención de una tradición– como en una fundamentación epistemológica que proviene de la naturaleza del objeto.

> "...la Edad Media es esencialmente rural y el conjunto de su cultura implica un cierto rechazo de la historia situado empero en la historia." [17]

o también

> "Porque precisamente la Edad Media es sobre todo una civilización rural con predominio de los

15 "Tiempos breves...", en *Lo maravilloso...*, pp. 151-152.
16 "Tiempos breves...", en *Lo maravilloso...*, p. 154.
17 "Tiempos breves...", en *Lo maravilloso...*, p. 152.

> tiempos largos se la puede considerar en cierto modo como 'primitiva'"[18]

A través de este aparente juego de palabras, el autor dice que, desde su óptica de historiador –aquella que le hace situar las cosas en su tiempo y restituirlas a su contexto– identifica en la Edad Media y en sus hombres una actitud de rechazo al tiempo histórico o, en otras palabras, que encuentra en la cultura medieval una concepción etnológica del tiempo.

Esta afirmación –decididamente vaga en lo que respecta a un acotamiento temático, espacial y temporal, ya que se refiere "...al conjunto de su cultura..."– funciona como un aval que la época, su objeto, proyecta sobre su enfoque, no siendo ni más ni menos, desde luego, que una operación histórica, una tremenda construcción que imbrica los cimientos materiales del objeto con aquellos otros de la elaboración teórica del investigador. Dicho simplemente: si la Edad Media se ha enfocado a sí misma con una perspectiva temporal etnográfica ¿qué falta puede imputarse al historiador que rescate este foco para reconstruir sus marcas?

Como adelantara al señalar uno de los caminos inducidos por la vía de la epistemología del tiempo braudeliano, Le Goff encuentra que la naturaleza de las sociedades que examina es similar a la de aquellas estudiadas por los etnólogos que también viene a avalar este acercamiento, ya que existe "...un predominio de los tiempos largos en uno y otro tipo de civilización que autorizan un paralelo, hechas las debidas distinciones, capaz de renovar nuestra comprensión de la cristiandad medieval." [19]

De cualquier modo, sobre el final del artículo, Le Goff arroja unos párrafos suavizantes, en que declama que su afición por este acercamiento no le hará olvidar su condición de historiador.

---

18 "Tiempos breves...", en *Lo maravilloso*..., p. 154.
19 "Tiempos breves...", en *Lo maravilloso...*, p. 154.

> "Hablar del tiempo significa en última instancia llegar al problema del anacronismo en historia y la solución de este problema reside en discernir entre un mal anacronismo (el que por obra de comparaciones abusivas extravía y enceguece) y un buen anacronismo, es decir, aquel que con paralelos legítimos orienta y esclarece sometiendo el tiempo de la historia a la experimentación fecunda del historiador."[20]

Antes de volver sobre la trama argumental de esta formulación de 1972 –que espero exponer in extenso para facilitar un hilado más fino– creo prudente realizar un recorrido de sus obras anteriores a esta fecha, en busca de los elementos que, retrospectivamente, "anticiparían" este acercamiento a la etnología. Adelantando mi hipótesis, digo que estos elementos efectivamente existen y que establecer su secuencia, su evolución, hace que no podamos hablar de una ruptura ó un salto epistemológico en su producción.

Ya desde *Mercaderes y banqueros....* –texto que desde mi óptica constituye un verdadero programa de trabajo– Le Goff se proponía cuestionarios relacionados a las actitudes mentales laicas y eclesiásticas frente al fenómeno de la usura, desde una perspectiva que se autoformulaba como "análisis de la cultura". Tanto en *La Baja Edad Media* como en *La Civilization...*, encontramos abordajes de "estructuras culturales". Aunque la designación de la Cristiandad Medieval o el Occidente Cristiano como unidades culturales remite casi directamente a la obra de Arnold Toynbee, el hecho de haber producido aquellas obras de síntesis en los años sesenta nos obliga a no desestimar una lectura que admita en estos términos un acercamiento al vocabulario y a los conceptos de la Sociología

20 "Tiempos breves...", en *Lo maravilloso...*, p. 162.

Cultural. Pero aquello que más acerca estas obras al momento etnológico es la equiparación de estas sociedades con aquellas estudiadas por los antropólogos: en las primeras páginas de *La Baja Edad Media*, la sociedad europea del año mil recibe la etiqueta de "sociedad primitiva", en tanto que el adjetivo "primitivo" es aplicado a alguno de sus actores y condicionantes (cfr. pp. 18 y 21 de la edición citada en la bibliografía). De todos modos, la cuestión no queda en esta mera utilización de rótulos. En ambas obras, Le Goff muestra una fuerte inclinación por un enfoque historiográfico que reconoce expresamente la necesidad de captar las estructuras de occidente.

Esta mentada necesidad de volcarse a las estructuras, a la detección y comprensión de las estructuras de una sociedad, deriva en un abordaje que recorta y distingue diferentes registros de la sociedad examinada, proyectando como resultado la exposición de bloques en apariencia inconexos pero de una organización interna fuerte, que la mayoría de las veces logra el delicado balance entre información y evaluación ó análisis.

Para ofrecer una suerte de contraste con los momentos de aproximación a la etnología –y sobre todo a la etnología lévi-straussiana– quisiera dejar anotado en unas pocas líneas aquello que considero conforman la "otra" cadena, en que se eslabonan los resistentes nudos de la herencia pirenniana.

Si bien la misma hace su primera manifestación en *Mercaderes y Banqueros...*, dejo su exposición para el punto dedicado específicamente a esa obra y comienzo con un texto de 1960, elegido como primera plataforma de pervivencia de algunas ideas de aquel paradigma.

En "Tiempo de la Iglesia y Tiempo del Mercader"[21] se advierte perfectamente la notable preminencia de las problemáticas propias del mundo urbano en detrimento de aquellas –más blochianas– del mundo rural. Este universo no propone los materiales más apropiados para la introducción del enfoque etnológico: en esta ciudad leída en clave pirenniana, aunque con una perspectiva mucho más sofisticada, los cambios son vertiginosos a la par del lento avance de los métodos de cultivo de la tierra, los aún más lentos cambios del paisaje o de las costumbres y relaciones sociales originadas extramuros. Así, ni la temática ni la dinámica de este escenario ofrecían perspectivas favorables a un enfoque etnológico *avant la lettre*.

El tratamiento del tiempo como materia de conflicto social, también ofrece perfiles criticables. En este artículo, el autor identifica dos tipos de temporalidades bien distintas y contrapuestas, a los que rotula como "tiempo del mercader" y "tiempo de Dios", o "de la Iglesia". Este contrapunto resuelve en una aproximación que, por destacar demasiado fuertemente esta oposición, se aleja de la complejidad del tejido social y, por el dualismo del enfoque, se aleja también de una línea de reflexión más dialéctica, en la que pudieran tener cabida terceros elementos. Una de las preguntas que me formulaba al realizar la primera lectura de este trabajo me remitía a la búsqueda de "otros" tiempos importantes en el medievo. El artículo es impactante, y las imágenes están magníficamente logradas pero parecen desecharse, por ejemplo, las temporalidades festivas ajenas a la Iglesia, ó los elementales tiempos del agro. En un libro aparecido en Francia hacia 1982, el filósofo Jacques Attali ofrece un estudio más vasto y pretensioso en sus coordenadas es-

21 "Tiempo de la Iglesia y tiempo del mercader en la Edad Media", en *Tiempo, trabajo y cultura*... pp. 45-62; originalmente publicado por *Annales E.S.C.*, 1960, pp. 417-433.

paciales y temporales.[22] En el mismo aparecen retomadas algunos ideas vertidas por Le Goff en los sesenta, tales como la vinculación entre la medición del tiempo y el orden social y la pregunta acerca del vínculo entre los cambios en la medición del tiempo y los cambios sociales.[23] Cuando se ocupa del mismo período, este trabajo no es superador respecto de "Tiempo de la Iglesia..." pero creo que pueden imputársele, de todos modos, al menos dos aportes que marcan una mirada distinta respecto de aquél. Por una parte, Attali introduce lo que él llama el tiempo de los cuerpos, referido a los cuerpos físicos, su desgaste y sobre todo, a la introducción de la idea de destrucción y detención del tiempo como fuente de mensura y de producción de energía. La innovación que significa la invención del péndulo y su introducción en la mecánica de los relojes significa para este autor una verdadera revolución teórica. Al tiempo que la Civilización Occidental incorporaba el agua como fuente de energía, por una suerte de paradoja, o "cita fallida", la clepsidra deja lugar a relojes completamente compuestos por elementos sólidos. "Detener la degradación de la energía –dice Attali– es uno de los problemas más complejos que haya resuelto la humanidad, bajos múltiples formas y en todas las épocas."[24]

En segundo lugar, Attali se preocupa por formas temporales que exceden el marco cristiano e introduce calendarios rituales de otras culturas, lo que –a través de la comparación– enriquece el examen. Tanto en uno como en otro autor el tiempo y sus mitos están asociados al poder y al orden social, pero en este sentido Le Goff no ha podido superar –ni en su artículo de 1960 ni en *La bolsa y la vida*, escrito veinticinco años después– una visión dualista en la

22 Jacques Attali, *Historias del tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985 [Fayard, París, 1982].
23 Jacques Attali, *Historias del tiempo*…, cit., p. 32.
24 Jacques Attali, *Historias del tiempo*…, cit., p. 86.

que identifica la economía con comercio-burguesía incipiente y la vida cultural con la cultura de la Iglesia.

Los textos que cronológicamente se sitúan en los años inmediatos a 1960 constituyen valiosos aportes al conocimiento acerca de los intelectuales, la religión y la burocracia medievales y revelan, además, la introducción de métodos y materiales propios de la historia de mentalidades, pero sin arribar aún a los dos frentes que van a llevarlo de lleno a la recuperación de la etnología: la simbología medieval y el folklore.

"Oficio y profesión..." (del año 1964), muestra una afinada precisión en lo que respecta a materiales y procedimientos propios de la por entonces floreciente historia de las mentalidades, aunque siempre dentro de la perspectiva culturalista marcada fuertemente por el elemento urbano. Sugiere que el historiador hurgue entre los textos literarios y sobre todo en los manuales de confesión –emergidos al calor de la obligatoriedad de la confesión auricular decretada en el Concilio de Letrán– donde podrá relevar "...utillaje mental –vocabulario, cuadros de pensamiento, normas estéticas y morales-", considerados "...instrumentos de la cultura.".

¿Tiempos ó estructuras? El advenimiento de la *representación*

El vocabulario que Le Goff utiliza desde sus primeros trabajos hasta comienzos de los años setenta está visiblemente adherido a una concepción de la historia como historia social según la tradición historiográfica surgida entorno de los trabajos de Ernst Labrousse, sus colaboradores más inmediatos y sus discípulos, ciertamente impregnada de la tradición marxista, pero fuertemente fundamentada en los principios epistemológicos del estructuralismo. Como señalara más arriba, ésta es una de las vías que le conducirá a una visión más etnológica de la historia, pero el vocabulario de la his-

toria estructuralista revela también características distintivas de la disciplina, como detalles de factura en distintos edificios concebidos bajo un mismo estilo.

"Clases", "jerarquías", "conflicto", "dominación", "ideología", "estructuras", son vocablos que prácticamente hegemonizan los escritos de los primeros quince años, y que, alrededor del comienzo de la década de 1970 fueron combinados y hasta desplazados por "psique", "salvaje", "primitivo", "folklore", "sueños colectivos", "utillaje mental", "imago".

Este proceso de renovación y remoción de conceptos acompaña también a otro cambio muy grueso y de muy lento desarrollo en la formulación de la nueva Edad Media legoffiana: poco a poco, de una manera casi imperceptible, Le Goff fue transformándose en un historiador que, sin abandonar su interés por el cambio histórico, se ocupa de y se preocupa cada vez más por las permanencias.

Entre 1970 y 1971 se publican cuatro trabajos en los que puede encontrarse esta pauta.[25] En ellos se ocupa de lleno de las ideas y sueños colectivos, "psique" ó "instrumental mental" ya definido en 1968 como aquello que cambia "...muy lentamente".[26] En "Cultura eclesiástica...." (en adelante, "San Marcelo..."), por ejemplo, encontramos algunos de estos nuevos objetos:

> "Las bestias monstruosas, y especialmente los dragones, son fenómenos legendarios reales. Su explicación científica no puede ser dada en el marco de un cientificismo *évenementielle*. Son hechos

---

25 Se trata de "El Occidente Medieval y el océano Indico: un horizonte onírico" [1970], "Cultura eclesiástica y cultura folklórica en la Edad Media: San Marcelo de París y el Dragón" [1970], "Los sueños en la cultura y la psicología colectiva del Occidente medieval" [1971], y "Melusina maternal y roturadora" [1971], todos incluidos en *Tiempo, trabajo y cultura*..., los tres primeros editados originalmente en Italia –solo "Melusina..." fue publicado por *Annales*.

26 "Tiempos breves...", en *Lo maravilloso*..., p. 156.

> de civilización que la historia sólo puede tratar de elucidar con la ayuda de la historia de las religiones, de la etnografía y del folklore. Salen del pensamiento colectivo, lo cual no quiere decir, sino todo lo contrario, que se sitúen fuera del tiempo y de la historia. Pero el nivel de su realidad es el de las profundidades del psiquismo y el ritmo de su evolución cronológica no es el de la historia évenementielle tradicional."[27]

Le Goff inicia otro de sus trabajos partiendo de los cambios producidos en la cartografía occidental del océano Índico durante el siglo XV. Los mismos, dice, revelan la transformación de la imagen que acerca del mismo se opera en Occidente. Pero para explicar la historia de este desconocimiento y descubrimiento, el historiador deduce que deberá buscar los elementos que le conduzcan hacia los "profundos miedos de Occidente", que constituidos por sus propios deseos y fantasmas, habrían "cerrado" imaginariamente el Ingreso de Occidente al Indico. Oriente estuvo efectivamente cerrado a los cristianos, y la Cristiandad lo conoció mal, a partir de "...mediocres fuentes helenísitco-latinas y de escritos legendarios." (20) El camino para indagar acerca de la "puerta de Oriente" serán entonces, los sueños colectivos y los monstruos. Las lecturas de Le Goff instalan a los monstruos como signos, y a las imágenes como una impostura de los propios hombres, en la que resuelven la mediación entre sus capacidades –o más exactamente sus incapacidades– y el mundo material

> "Sueño de abundancia y extravagancia, [...] forjado por un mundo pobre y limitado. Monstruos que son también con frecuencia una pantalla entre

27 "San Marcelo...", en *Tiempo, trabajo y cultura*... pp. 229-230, énfasis en el original.

> el hombre y la riqueza entrevista, soñada, deseada: los dragones de la India velan sobre los tesoros, sobre el oro y la plata e impiden al hombre acercarse a ellos."[28]

Aquello que criticara de su artículo de 1960 respecto de los tiempos, cuando encontrábamos un Le Goff que miraba sus objetos desde una perspectiva más estrecha, como atrapado entre los muros de la Iglesia y los Mercaderes, ha sido revertido en este trabajo de 1970.

En cuanto a la diversificación sobre aquello que implica la incorporación de la mirada etnológica sobre el material observado, profundizando lo anticipado en su enorme trabajo sobre historia de las Religiones, Le Goff despunta ahora los elementos paganos del cristianismo al tiempo que incorpora en su concepción de la cultura medieval una notable cantidad de elementos que podríamos decir, se sitúan fuera de los límites del orbe cultural "oficial" del cristianismo. Frente al misterio del Indico, la Cultura Occidental combina en su imaginario –dice– ambos elementos, y el historiador ofrece entonces una interpretación cada vez más compleja:

> "...este sueño cristiano tiene una meta [...] prestigiosa [...] ; encontrar la vía de acceso al Paraíso terrestre. [...] Pero también aquí el sueño cristiano se borra ante un sueño más pagano. El Paraíso terrestre hindú se convierte en un mundo primitivo de la Edad de Oro, el sueño de una humanidad feliz e inocente, anterior al pecado original y al cristianismo. Quizás el aspecto más curioso del mito

28 "El Occidente medieval y el Océano Indico: un horizonte onírico", en *Tiempo, trabajo y cultura*, p. 267.

> hindú en el Occidente medieval sea el del mundo de los buenos salvajes."[29]

En el artículo en el cual se ocupa de San Marcelo, se ve claramente cómo el Dragón –ese monstruo por excelencia que oficia de "portero" y guardián de Oriente, apostado en la antesala del Océano Índico– cobra el significado de una proyección imagológica de las dificultades que la civilización Occidental encuentra frente a los obstáculos que le presentan por un lado la Naturaleza y por el otro sus propias limitaciones técnicas y mentales. Los pantanos –cuyo drenado representó por siglos una empresa imposible para los hombres del medievo cristiano– nos dice Le Goff, aparecen en este mito con todos los atributos de un elemento onírico: imprecisión, confusión, condensación. Pero esta imposibilidad técnica de drenar los pantanos aparece, en esta "representación", asociada a otras determinaciones menos perceptibles para el hombre medieval, aquellas relacionadas con el campo simbólico, con las tramas centenarias de unos relatos que en la figura del dragón evocan –en el sentido psicoanalítico del término– la síntesis de la semiología medieval relacionada con el miedo a lo extraño y la experiencia en los límites.

Creo que la audacia de estos cuestionarios y los elementos de interpretación que el autor introduce en estos cuatro trabajos son verdaderamente renovadores, no solo en su producción, sino en la historiografía francesa, desarrollando líneas que pueden encontrarse en *El Gran Pánico...* de Georges Lefèbvre, en los trabajos de Phillippe Ariès entorno a la infancia y en las apariciones fantasmagóricas que Georges Duby rescata de la literatura en *L´an Mil*.

Publicado por *Annales...* en 1971, "Melusina maternal y roturadora" representa un estadio más pulido de este enfoque. Aparece

29 "El Occidente medieval…", cit., p. 279.

la “representación” tal y como la definiría Roger Chartier dieciocho años después, en la misma publicación, con los atributos de una historia cultural de lo social y no una historia social de la cultura.[30] Melusina es un personaje mítico y legendario, y proviene de las tradiciones rurales del alto medievo. Le Goff sitúa los significados de este mito a lo largo de unos mil años y, –valiéndose de la grilla elaborada por V. Propp en su *Morphologie du compte*– rastrea en las leyendas y en el folklore asociado a este mito las permanencias y variaciones de la mentalidad medieval en torno a dos fenómenos de civilización: fecundidad y prosperidad.

En cuanto a la explicitación de la propia tendencia historiográfica, tanto Le Goff como *Annales...* intentan no ser confundidos, en absoluto, con el historicismo, cuya desaparición de la arena intelectual francesa no parece estar liquidada, sino mejor resignificada en el bastión marxista –al menos, desde la perspectiva discursiva del proyecto *annaliste*.

En este momento, Jacques Le Goff no deja dudas respecto a que la puesta a punto de sus instrumentos de pensamiento deben leerse en clave estrictamente estructuralista:

> “...el estructuralismo y la historia comparada, si ayudan a liquidar un historicismo falaz, el de la historicidad *évenementielle*, de los cuentos y leyendas [...] permiten también, si se presta atención no sólo a la forma sino también al contenido móvil, captar del mejor modo posible su función histórica en relación no ya con un suceso sino con las estructuras sociales e ideológicas mismas.”[31]

---

30 Roger Chartier, “El mundo como representación”, en *El mundo como representación*, Gedisa, Barcelona, 1992, pp. 45-62. [*Annales ESC*, 1989, pp. 1505-1520].

31 Jacques Le Goff, “Melusina maternal y roturadora”, en *Tiempo, trabajo y cultura...*, p. 307.

Entre tiempos y estructuras, Le Goff siente que la peso de su herencia historiográfica sugería una dedicación en sentido inverso al heredado: para complejizar el cuadro, debió elaborar unas nuevas herramientas provenientes de la etnología. Su análisis es, de todos modos, muy sensible a lo diacrónico, lo cual no es reñido ni con el más ortodoxo estructuralismo, ni con su tradición historiográfica; lo que resulta verdaderamente llamativo es la asociación que en otro párrafo del mismo texto hiciera entre mitos, cambios, economía e historicismo, que quizás confirma lo que adelantara acerca de una confinación del anatema historicista a las interpretaciones vinculadas al materialismo histórico: una historiografía descalificable, "monstruosa", de la cual, de todos modos, no pueden ignorarse ciertos aportes eficaces.

> "Por más prevenciones que se tengan respecto del historicismo indudablemente sería querer dejar escapar la verdad negarse a ver aquí el rostro histórico de Melusina vinculado a una coyuntura económica: roturaciones y construcciones, roturación y luego construcción. Melusina es el hada del desarrollo económico medieval."[32]

Entrando en cierto juego de ideas –ya que no lo es solo de palabras– uno puede encontrarse tentado de pensar que, como los hombre medievales, *Annales...* proyectaba en su "monstruo historicista" sus propios miedos y también sus propias limitaciones.

La Consagración de la Etnología

Hagamos ahora un hilado más fino del trabajo de 1972 que dijera, nos servía como panóptico. En el mismo, además de poder observar la coexistencia de antiguas tendencias con la consolidación de las más nuevas, podemos organizar, a modo de breviario de citas,

32 Jacques Le Goff, "Melusina…", pp. 306-307.

una suerte de decálogo de ellas en las que pueden leerse el balance que Jacques Le Goff realiza a posteriori de la confección de los cuatros textos trabajados en el apartado anterior.

Su pregunta es: "¿qué hace descubrir la mirada etnológica al historiador en su propio dominio?"[33]

a) "Ante todo, la etnología modifica las perspectivas cronológicas de la historia." [34] En este momento, Le Goff se refiere a que esta disciplina enfrenta al historiador con el desafío de observar tiempos no lineales, despojados del sentido temporal dominado por la idea de progreso y volver su mirada sobre "...acontecimientos repetidos o esperados, fiestas del calendario religioso, hechos y ceremonias [...] nacimientos, casamientos, muertes." [35] Sin embargo, creo que el alcance de esta influencia de la etnología en las perspectivas cronológicas de la historiografía de Le Goff es capital, que ha tenido mucho que ver en la recuperación de la vieja tradición de una larga edad media y que quizás acuda en auxilio a una explicación que tiende a suponer que la larga edad media legoffiana es, más que una recuperación, una re-creación posible sobre todo a partir de este recorrido de la etnología.

b) "La etnología obliga a que se establezca una diferenciación de los tiempos de la historia y a prestar especial atención a ese sector de la larga duración, a ese tiempo casi inmóvil definido por Fernand Braudel...",[36] quien, debemos agregar nosotros, había tomado esta idea de la

33 Jacques Le Goff, "El historiador y el hombre cotidiano", en *Lo maravilloso*..., p. 138.
34 Jacques Le Goff, "El historiador…", en *Lo maravilloso*..., p. 138.
35 Jacques Le Goff, "El historiador…", en *Lo maravilloso*..., p. 138.
36 Jacques Le Goff, "El historiador…", en *Lo maravilloso*..., pp. 138-139.

escuela geográfica de Vidal de la Blache. Una vez más, F. Braudel es el artífice material de esta nueva provincia de la historiografía *annaliste*; había logrado integrar a Lévi Strauss dentro de su propia perspectiva historiográfica desde que "cerró" su discusión en el célebre artículo de los años cincuenta.[37] Así, "La etnología obliga..." puede leerse como el acicate que la historia debió atender en su debido momento cuando parecía estar amenazado su reinado en la supuesta confederación de las ciencias sociales. En nombre del criterio de pluridisciplinariedad, Braudel había "incorporado" un nuevo territorio al imperio, pero fueron sus herederos –entre ellos J.L.G. y sobre todo, Emmanuel Le Roy Ladurie– quienes llegaron realmente lejos a través de este camino. La muy larga duración del Mediterráneo, inmersa en un esquema verdaderamente intimidante para los historiadores, será desplazada por otras muy largas duraciones que, al punto, terminarán enfrentándose a los principios de *El Mediterráneo...*.

c) "...gracias al enfoque etnológico se produciría una ruralización de la historia..."[38] Si bien tanto en *La Baja Edad Media* como en *La Civilización del Occidente Medieval* campesinos y producción agraria no están ausentes, su presencia puede atribuirse a cierta obligatoriedad impuesta por la perspectiva totalizante, que no puede ignorar la economía rural medieval, y además, por tratarse de obras que intentan explicar el desarrollo de estructuras de civilización. La Edad Media que piensa Le Goff por entonces está aún sumamente imbuida de la visión urbana y burguesa –que parece impropio aquí reducir a

37 Fernand Braudel, "Histoire et Sciences Sociales: la longe durée", *Annales E. S. C.,* 13 (4), 1958.

38 Jacques Le Goff, "El historiador…", p. 140.

"circulacionista"– heredada de la inspiración proveniente de las obras de Armando Sapori y Henri Pirenne. La totalidad de sus trabajos anteriores a 1966 se ocupan de temas vinculados a la vida urbana: mercaderes, usureros, burócratas, intelectuales, la Universidad. El primer trabajo que Le Goff dedica al mundo rural aborda uno de los temas que, piensa, devienen de la etnología. Presentado en las jornadas de Spoleto de 1966, "Los campesinos y el mundo rural en la literatura de la Alta Edad Media..." es su primera huella en el camino de la "tradición etnológica", que, a saber, tiene compartimentos comunes con otra de las fuertes tendencias de la historiografía annaliste.

d) "...la etnología histórica conduce naturalmente al estudio de las mentalidades..." [39] Es obvio que este recorrido es común a varios de aquellos que integran este gran movimiento de la historiografía francesa, pero no significa, sin embargo, que haya sido el único ni el más frecuente de los caminos. Puesto que Le Goff no dice esto, parece una advertencia estéril pero quizás su propio caso sea uno de los más peculiares al respecto. Aún cuando estoy convencido que es esta vía la que lo conduce hacia los tiempos estáticos y el examen de nuevos temas, indudablemente patrimonio de la historia de mentalidades, una lectura de su opúsculo de 1956 revela en sus primeras páginas un verdadero "programa" de historia de las mentalidades.[40]

e) "La etnología lleva también al historiador a poner de relieve ciertas estructuras sociales más o menos obliteradas

39 Jacques Le Goff, "El historiador…", p. 140.
40 Jacques Le Goff, *Mercaderes y banqueros de la Edad Media*, Eudeba, Buenos Aires, 1984, pp. 8-11.

> en las sociedades ´históricas´ y a hacer más compleja su visión de la dinámica social, de la lucha de clases."[41]

Ciertamente, el bagaje de nuevos temas que la *nouvelle histoire* toma de la etnología es importante y excede a la parcelación refrendada por Le Goff en este párrafo; pero ciertas temáticas, como "la familia y las estructuras de parentesco [...], los sexos [...] las clases de edad [...] las clases y las comunidades de Aldea [...] la historia de los elementos mágicos, los carismas...", a lo que puede agregarse el cuerpo humano, el hábitat, la vestimenta y, finalmente, "...un problema inmenso...", la tradición constituyen aún el eje de numerosas investigaciones individuales y grupales entre los historiadores franceses ligados a la nueva historia.[42] Durante la década de los ochenta, el estruendoso éxito editorial que constituyeron *Historia de la Familia* e *Historia de la Vida Privada*, corresponden a un fenómeno singular: aquellos historiadores que dieron la bienvenida al impulso generado desde el intercambio de temas y enfoques con la etnología, supieron transmitir su propio entusiasmo a un público que no se acotaba a lectores especializados sino que abarcaba también a quienes podríamos denominar sencillamente como consumidores de literatura histórica. ¿Cuál es el punto de conexión entre el derribamiento "académico" de fronteras epistemológicas y el auge editorial de productos relacionados con aquel acontecimiento? Y ¿cuál es, sobre todo, el punto en que esto se articula con las reflexiones que Le Goff vertía en 1972?

Aquello que Le Goff rescata como aporte de la etnología para la historia, la tematización de ámbitos tales como la familia, la vida cotidiana, la sexualidad, la muerte, los modos de creencia religiosa, los tiempos periódicos, en síntesis, aquello que más aproximara a la historia al cotidiano del hombre común, pueden ser vistos legítimamente como una de las claves que permiten interpretar

41 Jacques Le Goff, "El historiador...", p. 140.
42 Jacques Le Goff, "El historiador...", pp. 143-44.

la expansión de esta literatura específica en un mercado amplio. En otras palabras, la cotidianización de la historia opera, a mi entender, más allá del mero registro intelectual, desplazándose hacia el terreno de la transmisión del mensaje, constituyendo un nuevo modo de vulgarización de la historia favorecido por la incorporación de estos elementos que parecen más cercanos a la existencia real del lector, dispositivo semejante al que Fernand Braudel pensara para su revista, cuando en pocas palabras –citado supra– decía que había incorporado el mundo a la revista para devolver la revista al mundo.

f) "...el enfoque etnológico propone al historiador una nueva documentación diferente de aquella a la que está acostumbrado."[43]

En este trabajo, la referencia concreta apunta a los materiales arrojados a la arena de la investigación por la producción de Beresford y Henzel, designada desde fines de los sesenta como arqueología de lo cotidiano y de la vida material. Pero a estos utensilios, a estos nuevos materiales, Le Goff asocia también aquellos provenientes de la iconografía, que resultarán la fuente de inspiración principal a la hora de perfilar los gestos como espacio de lectura de la época. Nuestro autor entiende que esto, más la consideración de los elementos cotidianos, las cosas fútiles y la historia oral, provienen, en conjunto, de la consideración de la mirada etnológica.

Pero en este texto de 1972 podemos señalar quizás, algunas omisiones. Dicho de otra manera, hay al menos dos cuestiones vinculadas directamente a la influencia etnológica que Le Goff no trabaja en este momento.

La primera está vinculada a una cuestión metodológica que él mismo señala, aunque de una manera muy escueta: "...la et-

43 Jacques Le Goff, "El historiador...", p. 144.

nología invita a generalizar el método comparativo y el método regresivo."[44]

Esta "invitación" no constituye una novedad, puesto que la misma ha recorrido con éxito desparejo aplicaciones a modelos sociológicos e historiográficos desde los años veinte de nuestro siglo. No obstante, al haberlo señalado, Le Goff debió explicitar los términos en que esto está vinculado a la historiografía, y sobre todo la historiografía *annaliste*. Otro notable historiador que se considera a sí mismo vinculado a esta corriente, lo ha expuesto brillantemente en un trabajo de madurez:

> "[...en mis viajes...]...he tomado contacto con culturas distintas, en los que he penetrado en sociedades cuya evolución había seguido pautas diferentes, y que no se habían visto afectadas, sino superficialmente, por la modernidad. Esos viajes fueron para mí lecciones sobre las cosas. Creo que los viajes de esta naturaleza son muy útiles para los historiadores de la antigüedad, pues pueden confrontar la realidad de los comportamientos que descubren con sus propios ojos con la de los comportamientos que intentan imaginar a partir de fuentes incompletas y ambiguas, los hechos y los gestos de los romanos de la República o de los contemporáneos de Urbano II [...]
>
> "He visitado varias veces un pueblo carolingio en los parajes de Xi-Han o en las llanuras del Ganges."[45]

Esta mirada ectópica, indudablemente originada en la antropología clásica del siglo XIX, implica no solo la adopción del punto

44 Jacques Le Goff, "El historiador...", p. 145.
45 Georges Duby, *La Historia continúa*, pp. 133-135.

de vista físico, del belvedere teórico del antropólogo, sino también una ruptura con cierta mirada profundamente cristiana de la historia y de la idea de progreso que Le Goff no abandona sino circunstancialmente, por ejemplo en su artículo acerca del Ritual simbólico del Vasallaje ó en "Progreso y Reacción", publicado por la *Enciclopedia Einaudi* en 1982.[46] No estoy adjetivando la perspectiva legoffiana como militantemente cristiana; digo que poner en consideración estas cuestiones en 1972, significaba romper con una línea de investigación, con unos materiales y además con una perspectiva que se encuentra dentro de los parámetros del Occidente Medieval, al que es justo identificar en su obra, con el Occidente Cristiano.

La segunda cuestión que no está siquiera mencionada en este trabajo y que tiene vigencia hacia 1972 es que muchos historiadores, además de haber abierto sus grillas metodológicas al impulso de las propuestas de la etnología, tomaron también de los etnólogos algunas pautas para replantear sus procedimientos de escritura. En un momento en que la historia se convertía en Francia en un suceso editorial, cuando *Montaillou...* de E. Le Roy Ladurie era un *best seller* y los historiadores ocupaban primeros planos en la radio y la televisión, cuando los editores encargaban libros a los historiadores profesionales para convertirlos en un producto de venta masiva, éstos se ocupaban de replantearse el modo de escritura. Por entonces, "....la historia seria hacía su reaparición en el campo de las producciones literarias de gran consumo."[47] En 1991, Georges Duby no alcanza a explicarse a sí mismo las razones de este boom, pero sugiere algunas preguntas para orientar la búsqueda,

46 Jacques Le Goff, "El ritual simbólico del vasallaje" fue presentado en las jornadas de Spoleto de 1976, mientras que "Progreso-reacción" pertenece a la edición de 1982 de la *Enciclopedia Einaudi*.

47 Georges Duby, *La Historia continúa*, p. 122.

una vez más, la búsqueda de un sentido. Lo que sí dice claramente este historiador es que la espera del público –originada, a su juicio, en el trabajo de los editores– afectó fuertemente a los historiadores convertidos en autores de éxito.

> "Sin duda tal apertura no tuvo lugar sin repercutir en la práctica de nuestro oficio. Lo más urgente fue defendernos de toda complacencia para con los nuevos lectores. Pero también teníamos que conseguirlos y retenerlos."[48]

En una conferencia organizada en 1970 por la revista británica *Past and Present*, Lawrence Stone advertía el regreso de "...la narración histórica prevaleciendo sobre la explicación", afirmando que la antropología "...nos ha enseñado cómo todo un sistema social y un conjunto de valores pueden ser iluminados brillantemente por el método reflector de anotar en detalle un hecho singular teniendo en cuenta que esté ubicado cuidadosamente en el contexto total y muy cuidadosamente analizado por su significado cultural".[49] Lo extraño de la ausencia de este planteo en este y otros trabajos de Le Goff radica en que casi en el mismo momento en que Stone lanza esto desde *Past and Present*, Jacques Le Goff formaba parte del comité editorial del organismo más activo de la Nueva Historia en Francia, algunos de cuyos integrantes eran precisamente aquellos nuevos autores de éxito en el mercado del libro francés. En Francia, el debate entre Hobsbawm y Stone fue acogido por *Débat,* dirigida por Pierre Nora –coeditor de *Faire de la Histoire* con Jacques Le Goff– pero pasó casi inadvertido para *Annales.*

---

48 Georges Duby, *La Historia continúa*, pp. 122-123.

49 Lawrence Stone, "El renacimiento de la narrativa. Reflexiones sobre una nueva vieja historia", en VVAA *Problemas de la Historiografía contemporánea*, UAEM, México, 1984, p. 93. El texto fue traducido de *Past and Present*, 85, 1979, escrito sobre la base de aquella conferencia de 1970.

En cuanto a nuestro historiador, quizás el impacto de la epistemología estructuralista, en clave de etnología, absorbió su atención e impidió que acusara recibo del fenómeno por entonces. Quizás, y esto pensando en la unidad de la escritura de sus obras, Le Goff tampoco haya considerado demasiado el replantearse su modo de escritura de la historia a partir de esta nueva situación de la etnología en la "Confederación" de las Ciencias Sociales, ni de la creciente demanda del público lego, ni siquiera a partir de poder encontrar rastros de Edad Media en las calles de algunos pueblecitos de Asia ó del África Negra. Bien puede ser que los problemas señalados fueran solamente los que considerara interesantes, imaginando aún que Michelet ofrecía el punto más alto de inspiración para la escritura histórica.

La Vía de los Signos

De la palabra a los gestos, la semantización y la historicidad de la semántica de los signos con que la sociedad deja leerse en las fuentes, es otra de las líneas fuertes de la producción legoffiana. Y otra vez, aquí el impacto de la etnología se cruza con el de la lingüística saussureana, con la lectura saussureana de Benveniste y con el modelo más erudito de Georges Dumézil acerca de la arqueología lingüística y de los modelos de construcción simbólica de las sociedades indoeuropeas. Coincidiendo en un todo con Georges Duby, creo efectivamente que la influencia del estructuralismo en la década de 1960 afectó profundamente el modo de hacer historia en varios países de Europa. Duby va muy lejos, afirmando que el impulso estructuralista "desencadenó un nuevo rejuvenecimiento de la escuela histórica francesa, comparable al que treinta años antes provocase el combate llevado a cabo por Lucien Febvre y Marc Bloch en los *Annales*."[50]

50 Georges Duby, *La Historia continúa*, p. 91.

Veamos cuales giros siguen partiendo de la matriz analizada en el punto anterior, es decir, desde la perspectiva de la aplicación de un enfoque etnológico.

Un año antes de escribir "El Historiador y el Hombre Cotidiano", Le Goff hablaba de una "nueva historia política", que "...debe abandonar el viejo prejuicio de que sólo [...] faltando textos debe uno recurrir a la documentación no escrita."[51] Esta sugerencia, dicha en el tono de las proclamas *annalistes* de la tercera generación, se sustentaba aparentemente en las significaciones contenidas por los segmentos no textuales de las fuentes con las que se encuentra el "nuevo" historiador. Le Goff dice que "...todo período tiene su ceremonial político y al historiador corresponde descubrir la significación de dicho ceremonial".[52] Pero ¿qué es lo que encontramos realmente? Uno de los trabajos en que se pone en juego esta idea es "El ritual simbólico del vasallaje", escrito en 1976. Los elementos "simbólicos" allí analizados provienen en su totalidad de textos; para encontrar otros materiales habrá que esperar hasta los años ochenta, cuando en algunos de los textos reunidos en *L´imaginaire Médiéval* nuestro historiador ponga en juego signos provenientes sobre todo de las imágenes brindadas por el arte visual, no alejándose demasiado de su más antigua tendencia a incorporar lo iconográfico en el sentido que lo sugería treinta años antes el polaco Erwin Panofsky. El mérito mayor de este texto apunta a la puesta en consideración y posterior análisis de segmentos textuales que años atrás hubieran sido obviados, aunque muchos de estos puntos ya habían sido trabajados por Marc Bloch en *La societé féodale* y *Les rois thaumaturges*.

Siguiendo a Sperber, Le Goff sugiere que los símbolos deben ser restituidos a un sistema de significaciones, por lo tanto –ale-

51 Jacques Le Goff, "¿Es la política el esqueleto de la historia?", en *Lo maravilloso...*, cit.

52 Jacques Le Goff, "¿Es la política...?", cit., p. 170.

jándose de una lectura materialista– dice, "no reflejan", sino que "representan" secciones de este sistema. En el artículo no podemos encontrar definición alguna de sistema de símbolos, ó más sencillamente de sistema. Lo más, una referencia un tanto tautológica de lo que sería la hermenéutica de la lectura de un sistema:

> "[un sistema] solo funciona si están todos los elementos esenciales y [...] no adquiere su significación y su eficacia sino gracias a cada uno de estos elementos cuyo sentido no se aclara sino por referencia al conjunto."[53]

Las primeras elaboraciones explícitas y profundas de lo que significa un "sistema de símbolos" aparecerá recién con la redacción de *El Nacimiento del Purgatorio*. Pero el giro que me interesa señalar –y que sin duda alguna marca fuertemente la producción posterior a los trabajos señalados como el "panóptico"– es que desde entonces Le Goff comienza a privilegiar los sistemas sobre los hombres. Existe un quiebre que permite ver que el historiador de las estructuras abandona lentamente el interés por los actores y por ciertas estructuras sociales que funcionaban como condicionantes materiales de estos actores, en favor de una dedicación cada vez más creciente a los sistemas simbólicos de representación, a las representaciones mentales, como conjuntos significantes convertidos en protagonistas, en entes que funcionan por los hombres pero también a pesar de ellos. Puesto en sus propias palabras:

> "...si se acepta el método etnográfico, ello supone que un sistema simbólico puede funcionar con toda su eficacia sin toma de conciencia explícita."[54]

¿Es realmente el método etnográfico el que conduce a pensar más allá de la conciencia, y aún más allá de esto, el que conduce al

53 Jacques Le Goff, "El Ritual...", p. 393.
54 Jacques Le Goff, "El Ritual...", p. 398.

historiador a abandonar por un momento la condición básica de la modernidad? El hombre moderno, nos dice Marshall Berman, buscó –busca– dentro de los sistemas aquellos elementos que permitían generar los cambios, básicamente a través de la concientización de los mismos, llamado por "...el deseo de cambiar –de transformarse y de transformar al mundo."[55] Para poder hablar de lo que hay más allá de la conciencia es necesario haber considerado primero la existencia de ésta; creo que es muy atendible la idea de pensar que, en este sentido, Le Goff participa de un movimiento historiográfico que cambia y se "posmoderniza".

En adelante, sus trabajos confirman esta tendencia, solo que la arqueología –tantas veces proclamada como nueva fuente de inspiración para el historiador– ha cedido completamente su lugar a la literatura, proveedora privilegiada de aquellos detalles que llevan a transformar el medievo legoffiano en una verdadera selva de símbolos.

Es indudable que la Edad Media –como cualquier otra unidad cultural– tiene sus propios problemas de vocabulario; Le Goff ha trabajado este punto desde una etapa muy temprana de su obra pero ha logrado, también, problematizar el punto. Es decir, ha creado los problemas, a fin de promover nuevos tópicos de conocimiento, forzando los instrumentos teóricos propios e incorporando, como hemos visto, las sugerencias de otras ciencias sociales.

En *Los intelectuales de la Edad Media* sitúa las bases de un problema que puede verse como un problema actual: "los pensadores y los profesores de la Edad Media quieren saber de qué están hablando". Al igual que el historiador actual, al igual que el erudito "nuevo", "...los intelectuales de la época asignaban a las palabras un justo poder y se preocupaban por definir su contenido."[56] En

55 Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Siglo XXI, Madrid, 1988, Prefacio.

56 Jacques Le Goff, *Los intelectuales de la Edad Media*, pp. 86 y ss.

su conferencia de inauguración del Coloquio de Royaumont, en 1962, Le Goff inicia su cuestionario con un llamado a consensuar –previo al desarrollo de cualquier discusión– los significados de los términos "hereje" y "herejía". En el trabajo sobre "Manuales de Confesores..." de 1964, intenta una situación y concepción del lenguaje en la sociedad, considerando que el mismo soporta las presiones del mundo material y por tanto, cede a las transformaciones profundas. El lenguaje nuevo sería a la vez la manifestación de la presión que las transformaciones sociales en el tránsito del siglo XI al XII operan sobre las concepciones religiosas del trabajo, sustituyéndose la concepción del trabajo como penitencia por aquella contenida en los manuales, del trabajo como salvación.[57] El grueso volumen de *La civilization de l´Occident Médiéval* lleva al final un extenso glosario de términos, con el objeto de complementar la información para el gran público, a quien estaba dirigida la obra. Sin embargo durante toda esta primera etapa, Le Goff no se adentra en el lenguaje como sistema, no lo toma aún como objeto. El mismo es, todavía, un testimonio, un "reflejo" de las transformaciones del mundo material, a la vez que una materia en la que consensuar la semántica parece más importante que problematizarla.

La primera aproximación en que el tema se complejiza está dada por las relaciones un tanto "extrañas" entre literatura y campesinos altomedievales. En este estudio de 1966[58] Le Goff se sorprende ante una literatura que "esconde" personajes presentes en todos los estudios sobre las coordenadas espacio-temporales a las

57 Jacques Le Goff, "Oficio y profesión según los manuales de confesores de la Edad Media", *en Tiempo, trabajo y cultura*... pp. 155 a 172. El texto es de 1964.

58 "Los campesinos y el mundo rural en la literatura de la alta Edad Media, siglos V-VI", en *Tiempo, trabajo y cultura*..., pp. 124-137. ["Les paysans et le monde rural dans la littérature du haut Moyen âge", en *Agricultura e mondo rurale in Occidente nell'alto Medioevo* (Settimane di Studio, XIII), Spoleto, 1966, pp. 723-741].

que dicha producción literaria pertenece. Para desarrollar la explicación de esta supuesta ausencia, se abocó a interrogar severamente los términos que probablemente estuvieran ocultando esa realidad. Efectivamente, encuentra que en razón de cargas culturales y de un mundo material que "no había asegurado su fortuna" al agricultor en la literatura, éstos surgen descritos alrededor de palabras que parecían designar a otros estratos sociales, como "pagani", "pauperes" y "rustici", realizando la primera exploración sistemática y profunda en el seno de la lengua.

En un trabajo colectivo realizado junto a Batany, Pierre Contamine y Genée, presentado en las sesiones del Coloquio de Saint Claude, ensayan una definición de las relaciones existentes entre el estudio del vocabulario y la historia:

> "Limitarse al vocabulario de la época estudiada es correr el riesgo de atenerse a las apariencias, a una captación superficial y renunciar a una comprensión y a una explicación profundas. Por el contrario, descuidar ese vocabulario es negarse a reconocer que existe también una realidad histórica, inseparable de las demás realidades que oculta, y servirse para el estudio del pasado de una guía inadecuada."[59]

Los autores afirman que, para llegar a la realidad designada por el lenguaje, aquello que debe ser estudiado en primer lugar es la "realidad lingüística", aseveraciones que nos ponen en la antesala de lo que será el "método" para llegar a la confección de ese monumento al nominalismo histórico que es *El nacimiento del purgatorio*.

---

59 "Plan para el estudio histórico del vocabulario social del occidente medieval", en *Órdenes, estamentos y clases*, p. 101 [Coloquio de Saint-Cloud, 24-25 de mayo de 1967].

La Edad Media enfrenta un problema extra, que es el que surge de la existencia de una lengua oficial, culta, y de las lenguas populares, traducido también en el problema de las dos culturas. El trabajo sobre los biógrafos de San Francisco de Asís, expuesto en el marco del mismo coloquio en el año 1967, constituye también un primer ensayo en este sentido.[60]

Aunque durante esta etapa Le Goff permanece concluyendo y re-enviando sus investigaciones a un contexto histórico global, al modo de detalles que enriquecen una síntesis, esta operación que consiste en rodear los vocablos de actitudes, usos y de un utillaje mental asociado, le conduce hacia las genealogías semánticas que constituyen el punto de partida para la concepción del lenguaje como sistema y más tarde, los sistemas simbólicos como entidades autónomas. El seguimiento del término "labor" y sus transformaciones muestra las presiones que los trabajadores imponen sobre la ideología dominante.[61] "El ritual simbólico del vasallaje..." comienza con la exposición de la semántica de la palabra *symbolique* a lo largo del medievo, y tanto en este trabajo como en "Nota sobre sociedad tripartita..." y aún en "Lo maravilloso en el Occidente Medieval", Le Goff ha definido claramente que las mentalidades –en el primero– y el concepto más nuevo de lo maravilloso, en el segundo, deben abordarse desde el nivel del vocabulario, considerado como primordial .

60 "El vocabulario de las categorías sociales en San Francisco de Asís y sus biógrafos del siglo XIII", en *Órdenes, estamentos y clases*, pp.108-149. [Coloquio de Saint Cloud, 1967].

61 "Trabajo, técnicas y artesanos en los sistemas de valor de la alta Edad Media –siglos V a X-", en Tiempo, trabajo y cultura... pp.103-123. ["Travail, techniques et artisans dans les systèmes de valeur du haut Moyen âge", en *Artigianato e tecnica nella società dell'alto medieoevo occidentale* (Settimane di Studi del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 18), Spoleto, 1971, pp. 239-266].

Las palabras como objeto de la historia

> "Es indudable que los historiadores siguen sin atribuir suficiente importancia a las palabras"
>
> Jacques Le Goff, *El nacimiento del purgatorio*

En el dominio de lo maravilloso, lo que el historiador instituye como objeto de su trabajo no son el bosque, el más allá ni los monstruos mismos, sino las imágenes a través de las cuales éstos objetos son relatados por los hombres del medievo –en nuestro caso, de la Cristiandad Occidental.[62] Aún cuando algunos historiadores –entre los que podemos contar al mismo Le Goff– han tratado de ocuparse, de la mano de los trabajos de Erwin Panofsky, de las imágenes legadas a través de las artes visuales, estas lecturas iconográficas no son el punto fuerte de las nuevas propuestas y los nuevos documentos de la historia de lo imaginario. Estos últimos están constituidos básicamente por relatos, conjuntos significantes de palabras tramados alrededor de fenómenos motivadores. "La razón –nos dice Le Goff– se nutre de imágenes. Así lo revela la historia profunda".[63] Podemos agregar, quizás, que la historia "profunda" revela también que las imágenes, casi siempre, son criaturas de la razón –incluyendo dentro de ella sus formas más "irracionales".

---

62 "Lo maravilloso en el Occidente Medieval", en *Lo maravilloso*... Barcelona, 1985, pp. 9-24, s/ref. Para la referencia siguiente, el párrafo preciso es éste, y pertenece a la p. 9. "Me parece que el problema de lo maravilloso en una civilización, en una sociedad, debe abordarse ante todo en un nivel que, sin ser el más importante, es primordial, el nivel del vocabulario. Creo que no se puede llevar a cabo un estudio serio sin tener en cuenta el campo semántico de lo maravilloso."

63 Jacques Le Goff, *El nacimiento del purgatorio*, Taurus, Madrid, 1985, p. 415.

En "Guerriers et bougeois conquérants...", estudio aplicado a las imágenes de la ciudad en la literatura de lengua vulgar del siglo XII, nuestro historiador llama la atención acerca de lo que rodea al significante del objeto en cuestión, tal y como lo hiciera previamente en el ya varias veces citado artículo sobre "San Marcelo..." entorno a la figura del Dragón. La novedad en este estudio radica en la inclusión del concepto de iteración, herramienta tomada del por entonces ascendente paradigma de la lingüística estructuralista francesa.[64]

Lo notable de este y otros usos que Le Goff ha hecho de la lingüística y la semiótica estructural es que ha sido lo suficientemente original como para permitirnos afirmar que pocos lingüistas se sentirían inclinados a reconocer una franca influencia de su parte en la conceptualización hecha en los trabajos que venimos citando. Al rodear el signo de "sentidos", la operación legoffiana compromete en su análisis los usos del signo. Vale decir que este peculiar uso de las herramientas de la lingüística estructural –y particularmente de la porción que afecta al estudio de los semas– se atrinchera fuera de la etimología –aún cuando la predica– y por fuera también de la semiología en sentido lato, construyendo nuevos bastimentos que apuntan hacia un aspecto social de la semántica.

Sin embargo, sería una falacia decir que esta interpretación sociohistórica de la naturaleza del signo lingüístico no estaba ya contenida en algunos enunciados de la disciplina que los concibiera. Revisando algunas proposiciones de Tzvetan Todorov, encontramos que el signo es

> "...una entidad que: 1) puede hacerse sensible, y 2) para un grupo definido de usuarios señala una ausencia en sí misma

64 "Guérriers et bourgeois conquérants", en *L´imaginaire*..., p. 210.

> [...]
>
> Un signo existe, sin duda, aunque no sea percibido;
>
> [...]
>
> Sin embargo esa percepción es siempre posible.
>
> [...]
>
> "El signo es siempre institucional: en este sentido, sólo existe para un determinado número de usuarios [...] Pero fuera de la sociedad, por reducida que sea, los signos no existen."[65]

Otro de los tropos de la lingüística estructural, el síntoma, define una relación "...del tipo signo-referente (o representación)."[66] Siempre según Todorov, este tipo de relación es menos lingüística, ya que escapa al doble juego de significante/significado –viejo anclaje saussureano de este paradigma– pero, salva, no es menos convencional.

¿Qué es lo que sucede entonces, entre los enunciados del paradigma, su potencialidad y los usos historiográficos de nuestro autor?

En su artículo incluido en *Faire de l´histoire*, Dominique Juliá aseguraba que por entonces –1974– "los estudios de vocabulario y de los campos semánticos en relación con las estructuras sociales son aún poco numerosos",[67] afirmando que el concepto foucaultiano de formaciones discursivas ó las grillas lexicográficas

---

65 Oswald Ducrot y Tzvetan Todorov, *Diccionario enciclopédico de las Ciencias del Lenguaje*, Siglo XXI, México, 1983, pp. 121-122.

66 Oswald Ducrot y Tzvetan Todorov, *Diccionario enciclopédico de las Ciencias del Lenguaje*, Siglo XXI, México, 1983, p. 125.

67 Dominique Julia, "La religión. Historia religiosa", en *Hacer la Historia*..., Tomo II, pp. 172-173.

de corte formalista deberían llamar la atención del historiador. En otro artículo incluido en el mismo volumen, Jean Starobinsky[68] se siente inclinado a proclamar que la restitución del texto a través de la interpretación y la crítica literaria lo convierte en un objeto "vigoroso", merecedor de una respuesta a la altura de su status, sin especificar demasiado cual sería la novedad de este enfoque. En otro trabajo incluido en el tercero de los volúmenes de la misma colección, Jean Claude Chevalier provoca una verdadera confusión al poner el acento en la exclusión saussureana del habla y la supuesta derivación de una negación del discurso –"que, por definición es palabra..."[69] valorizando a posteriori la reinstalación de la retórica en la gramática y la preeminencia de la figura del elocutor –como productor de discurso– en los nuevos análisis.[70]

A la vista, las prospecciones que el mismo Le Goff diera a publicación junto a P. Nora en 1974, no solo ignoran de plano aportes considerables como los de Reinhart Kosselleck y sus colegas alemanes, sino también sus propios acercamientos al tema anteriores a esta fecha, que, por mucho, exceden como proyecto los tibios vínculos esbozados por los articulistas de Faire... Lo que tampoco está claramente explicitado en estos trabajos –excepto algunas insinuaciones de Jean Claude Chevalier– son los modos en que la tarea historiográfica puede reconvertir los sugestivos llamados de atención que la lingüística estructural hiciera sobre las palabras y, más

68 Jean Starobinsky, "La literatura. El texto y el intérprete", en *Hacer la Historia*..., Tomo II, pp. 175-189.
69 Jean-Claude Chevallier, "La lengua: lingüística e historia", en *Hacer la Historia*... Tomo III, p. 108.
70 Jean-Claude Chevallier, "La lengua: lingüística e historia", en *Hacer la Historia*... Tomo III, p. 116.

tarde, los signos sociales –recordando por ejemplo el célebre "... no se tose de la misma manera en Francia y en Nueva Zelandia".[71]

Lo que aquí podemos hacer es esbozar una suerte de red en que convergen de hecho –y más allá de las voluntades interdisciplinarias de los actores, es decir convergen epistemológicamente por su propio peso, por la pertenecía a sedes y bordes espaciotemporales comunes– los tres ejes del entramado estructuralista desarrollado entre las décadas de 1960 y 1970. Visualizado por Lévi-Strauss en su notable conferencia de 1952 "Lingüística y antropología", Le Goff hereda el interés hacia los signos en el cruce de esta comunicación entre lo etnológico y lo lingüístico y la habilitación que estos elementos hacen de rastreos de muy largas historias, es decir, la posibilidad de considerar a estos signos como fenómenos, como acontecimientos cuya principal característica es su constitución en emergenes de fenómenos de larga duración, procedimiento que sin duda alguna puede considerarse como uno de los más brillantes intentos de *aggiornamiento* y revitalización del entonces decadente concepto de la "larga duración" braudeliana. Así, mi hipótesis indica que las vías de los signos y, hacia fines de los setenta y comienzos de los ochenta, de las palabras, constituyen uno de los últimos intentos por vindicar desde la historia –desde una óptica efectivamente muy fina y, a partir de los trabajos de Kosselleck en Alemania, de probada eficacia– un relato filosófico del tiempo que tiene como principio estructurante la concepción de los tiempos históricos enunciada por Fernand Braudel en 1956.

---

71 Oswald Ducrot y Tzvetan Todorov, *Diccionario enciclopédico de las Ciencias del Lenguaje*, Siglo XXI, México, 1983, p. 125.

En este ensayo se analiza el impacto que los enfoques antropológicos de los años 1950 y 1960 tuvieron sobre la disciplina histórica a través del examen de parte de la obra del medievalista francés Jacques Le Goff.
El recorrido historiográfico comprende las producciones del autor de *El nacimiento del Purgatorio* desde su primer trabajo de formación académica (*Mercaderes y banqueros en la Edad Media*) hasta el momento en que retoma el mismo tópico, treinta años más tarde, en *La bolsa y la vida*.




ISBN 978-987-1855-66-7